dı. Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh, İlgazi'ye hil'at ve değerli hediyeler gönderdi. Şairler de onu öven şiirler söylediler. Bu zaferden sonra İlgazi, Doğu Akdeniz'e kadar olan Kuzey Suriye'yi kontrolü altına aldı; Tuğtegin'le birlikte Haçlılar'ın elinde bulunan İm ve Zerdenâ kalelerini fethetti. Aynı yıl Tuğtegin ve Togan Arslan'la beraber Halep bölgesindeki Tel Dânis'te Kudüs Kralı II. Baudouin ve diğer Haçlı prenslerinin kumandasındaki büyük bir Haçlı ordusuna ağır kayıplar verdirip geri çekilmek zorunda bıraktı (Rebîülâhir 509 / Eylül 1115). Bu savaşı takip eden günlerde, Haçlılar'a kesin bir darbe indirmek maksadıyla Türkmenler'in yoğun bir şekilde yerleştiği Güneydoğu Anadolu bölgesinden topladığı kuvvetlerle Fırat'ı geçip Tel Bâşir'den Keysûn'a kadar olan Haçlı topraklarını istilâ etti. Azâz Kalesi'ni kuşatıp kendisine katılan Tuğtegin ile birlikte Kudüs Kralı II. Baudouin ve Urfa Kontu Joscelin de Courtenay'a karşı başarılı mücadelelerde bulundu (Rebîülevvel 514 / Haziran 1120). Daha sonra Halep'e gelen İlgazi, Haçlılar'la yeniden mücadele için asker toplamak üzere yerine oğlu Şemsüddevle Süleyman'ı nâib olarak bırakıp Mardin'e gitti. Süleyman babasının tâlimatı üzerine, Halep'i sıkıştırmakta olan Joscelin'le Halep'e bağlı bazı yerleri vermek şartıyla barış yaptı.

Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar, Gürcü Kralı II. David'in ağır baskı ve takibatına mâruz kalan Tiflis ve yöresindeki müslüman halkın yardım talebi üzerine Türk emîrlerinin katıldığı bir ordu oluşturulmasını emretti; İlgazi'yi de bu orduya başkumandan tayin etti (515/1121). İlgazi hemen harekete geçip henüz yardımcı kuvvetler kendisine erişmeden Tiflis'e yöneldi. Ancak Kıpçaklar'dan da destek alan Gürcüler'in âni baskınına uğradı (Cemâziyelâhir 515 / Ağustos 1121). Büyük bir bozgun yaşayan İlgazi yenilgiden sonra Mardin'e döndü. Oğlu Süleyman'ın kendisine isyan ederek idaresini ele geçirdiği Halep'e gidip yeğeni Bedrüddevle Süleyman'ı şehrin yöneticiliğine tayin etti. Daha sonra Haçlılar'la mücadele için tekrar asker toplamak amacıyla Mardin'e döndü. İbnü'l-Esîr onun, 515'te (1121) Sultan Mahmud tarafından kendisine iktâ edilen Meyyâfârikīn'e hâkim olduğunu kaydeder (*el-Kâmil*, X, 592). İbnü'l-Ezrak el-Fârikī ise İlgazi'nin Meyyâfârikīn'e 14 Cemâziyelâhir 512'den (2 Ekim 1118) itibaren hâkim olduğunu ve halka çok iyi davrandığını belirtir (*Târîḫu Meyyâfârikīn ve Âmid*, s. 149).

İlgazi, yeğeni Belek b. Behrâm ile Güneydoğu Anadolu'dan sağladığı kuvvetlerle yeniden Suriye'ye yöneldi. Kendisine katılan Tuğtegin'le birlikte Haçlı işgaline uğrayan Zerdenâ Kalesi'ni kuşattı (20 Cemâziyelevvel 516 / 27 Temmuz 1122). Bu sırada hastalandı. Halep'e gidip tedavi olduktan sonra Mardin'e döndü. Oradan Meyyâfârikīn'e giderken 17 Ramazan 516'da (19 Kasım 1122) yolda vefat etti (İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, s. 155). Naaşı geçici olarak Meyyâfârikīn'de Sindeli denilen yere gömüldü. Bir süre sonra Mescidü'l-emîr'de Kubbetü's-Sultân'ın kuzey tarafındaki türbesine nakledildi.

Artuklular'ın Mardin şubesinin kurucusu olan Necmeddin İlgazi, Ortadoğu İslâm âlemini ciddi tehlikelere mâruz bırakan Haçlılar'a Musul ve Suriye Atabegi İmâdüddin Zengî'den ve Selâhaddîn-i Eyyûbî'den önce ağır darbeler indirmiştir. Onun ölümüyle Halep Haçlılar karşısında savunmasız kalmıştır.

İlgazi özellikle Irak Türkmenleri üzerinde büyük bir nüfuza sahipti. Çok karışık bir dönemde Bağdat'ta dört yıla yakın bir süre şahnelik yapması, Haçlı saldırıları karşısında bunalmış olan Halep halkına rahat bir nefes aldırması, onun iyi bir asker olduğu kadar dirayetli bir devlet adamı olduğunu göstermektedir. Sultan Muhammed Tapar'a karşı Tuğtegin ve Haçlılar'la iş birliği yapması aşırı derece ihtiraslı olmasıyla izah edilebilir. Halife Müsterşid-Billâh ile Irak Selçuklu Sultanı Mahmud'un, kendisine sığınan Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'nın teslim edilmesini istemelerine rağmen himayeye devam etmesi ne derece kararlı ve cüretli bir insan olduğunun delilidir. Tel İfrîn zaferinin arkasından Antakya'ya kadar yayılan kuvvetleriyle Haçlı ordularını Akdeniz'e dökmesi mümkün iken bunu başaramamış olmasından dolayı tenkitlere uğramıştır. Kaynaklarda para bastırdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Mardin'de bir medrese kuran İlgazi'nin vefatından sonra Mardin Artuklu Beyliği'nin idaresi oğlu Hüsâmeddin Timurtaş'a geçmiş, diğer oğlu Süleyman Meyyâfârikīn'de hüküm sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânisî, *Târîḫu Dımaşḳ* (Amedroz), bk. İndeks; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, *Târîḫu Meyyâfârikīn ve Âmid* (ed. ve trc. C. Hillenbrand, *A Muslim Principality in Crusader Times, The Early Artuqid State* içinde), İstanbul 1990, s. 148-157; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, 592; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, *Buġyetü'ṭ-ṭaleb*, s. 139, 198, 226-227, 232, 246, 360, 369; a.mlf., *Zübdetü'l-ḥaleb*, II, 124-127, 137, 148; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâʾ*, XIX, 435-436; *Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, bk. İndeks; İbrahim Artuk, *Mardin Artuk Oğulları Tarihi*, İstanbul 1944, s. 21-62; *A History of the Crusades* (ed. K. M. Setton), London 1969, I, 114-116, 171-174, 403-405, 412-418, 450-452, 457; Coşkun Alptekin, *The Reign of Zangi*, Erzurum 1978, s. 22, 77-78; İmâdüddin Halîl, *el-İmârâtü'l-Artuḳiyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm*, Beyrut 1400/1980, s. 65-104; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, bk. İndeks; G. Väth, *Die Geschichte der artuqudischen Fürstentümer in Syrien und der Ǧazīra'l-Furātīya (496-812/1002-1409)*, Berlin 1987, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara 1990, bk. İndeks; Remzi Ataoğlu, "Selçuklu-Artuklu Münasebetlerine Toplu Bir Bakış", *Prof.Dr. Fikret Işıltan'a 80. Doğum Yılı Armağanı*, İstanbul 1995, s. 145-167; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, İstanbul 1997, s. 87-88; Ali Sevim, "Artuk Oğlu İlgazi", *TTK Belleten*, XXVI/104 (1962), s. 649-691; Carole Hillenbrand, "The Career of Najm al-Dīn Il-Ghāzī", *Isl.*, LVIII (1981), s. 250-292; a.mlf., "The Establishment of Artuqid Power in Diyār Bakr in the Twelfth Century", *St.I*, LIV (1981), s. 129-137; M. Fuad Köprülü, "Artukoğulları", *İA*, I, 617 vd.; K. Süssheim, "İl-Gazi", *a.e.*, V/2, s. 964-966; a.mlf., "Ilghāzī", EI^2 (İng.), III, 1118-1119; Cl. Cahen, "Artuḳids", *a.e.*, I, 662 vd.



ALİ SEVİM

İLHÂD
(الإلحاد)

Dinden çıkma sonucunu doğuracak inanç ve görüşleri savunma anlamında felsefe ve kelâm terimi.

Sözlükte "meyledip yönelmek, gerçekten sapmak, emredileni yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek" gibi anlamlara gelen **ilhâd** kelâm terimi olarak "Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak" mânasında kullanılır. İlhâda sapan kimseye **mülhid** denir. Kur'ân-ı Kerîm'de fiil ve masdar halinde geçtiği dört âyette, "Allah'ın isimlerini tahrif ve tağyir ederek O'nu inkâra kalkışmak, Kur'an'ın Allah tarafından gönderildiğine inanmamak ve onu başka birine nisbet etmek, haktan sapmak, âyetleri yalanlamak, sapıkça te'vil ve tahrif etmek" şeklinde özetlenebilecek bir mânada kullanılmıştır (el-Hac 22/25). Bu âyetlerin birinde zulümle birlikte ve onunla eş anlamlı olarak zikredilen ilhâd böylece Câhiliye ahlâkının ve tavrının karakteristik özelliği şeklinde zikredilir. Zira Kur'an'a karşı cahil-

ce inat etme (hamiyyetü'l-câhiliyye). Allah'ın âyetlerine bir türlü teslim olmama, onları inkâr etme Câhiliye tavrının belirgin niteliğini yansıtır.

□ DİNLER TARİHİ. İlhâd anlayışına farklı şekillerde de olsa her dinde rastlamak mümkündür. Hinduizm'de ferdin şimdiki hayatını öncekinin, gelecek hayatını da şimdikinin şekillendireceği tarzındaki sebep-sonuç prensibine dayalı ilâhî adalet (karma) ve tenâsüh (samsara: yeniden doğuş) anlayışı üzerine temellendirilmiş olan kurtuluş doktrini (mokşa) bulunmaktadır. Bu doktrin gereği fertler, kendi varlık kategorileri için belirlenmiş kurallara uymadıkları sürece yeniden doğuş döngüsüne mahkûm olacak, mutlak tanrı Brahma ile aynîleşmeyi ve ondan bir parça haline gelmeyi hedefleyen kurtuluşa (Nirvana) eremeyeceklerdir.

Budizm'de Pali metinlerinde geçen ve "tri-ratna" (üç cevher) olarak adlandırılan "Buda'ya sığınırım, dhammaya (doktrin) sığınırım, Sangha'ya sığınırım" şeklindeki iman ikrarına inananların Nirvana'ya ulaşmaya aday oldukları, bu esaslara inanmayan ve dinin temel öğretilerine riayet etmeyen kimselerin ise samsarada bir üst varlık kategorisine geçemeyecekleri kabul edilmektedir.

Kurtuluşun doğru bilgi, doğru iman ve doğru davranış, yani dinin temel öğretilerini doğru bilmek, bunlara iman etmek ve uygulamak şeklindeki imanın üç cevheriyle mümkün olduğu belirtilen Jainizm'de bu esaslara riayet etmeyenler, ruhlarını doğumla ölüm arasında cereyan eden bağdan kurtarıp ebedî kurtuluşa eremeyeceklerdir. Sih dininde de karma ve tenâsüh anlayışlarının neticelendirdiği kurtuluşa ermenin yolu, Nanak tarafından tesbit edilen her gün Tanrı'nın ismi üzerine tefekküre dalmak, geçinmek için dürüstçe çalışmak, zenginlik ve mutluluğu diğerleriyle paylaşmak şeklindeki üç temel prensibe riayet etmektir.

İlâhî dinlerden Yahudiliğin gerek kutsal metinlerinde gerekse geleneğine ait literatürde ilhâd konusu genellikle "ahdi bozmak" şeklinde ele alınmakta, bu arada çeşitli sebeplerle dinlerini terkedenlerden bahsedilmekte ve onlar hakkındaki dinî hükümler aktarılmaktadır. Tevrat'ta İsrâiloğulları'nın dinlerine bağlılıkları, Rab Yahova ile aralarında gerçekleşen ahde sadakatleriyle özdeşleştirilmiştir. İsrâiloğulları Yahova'nın sözünü dinleyip onunla yapılan ahde sadık kaldıkları takdirde bütün kavimlerden daha üstün tutulacaklar ve Tanrı'nın kâhinler melekûtu ve mukaddes milleti olacaklardır (Çıkış, 19/5-6). Ahdin gereği olarak İsrâiloğulları'na düşen, başta on emir (Tesniye, 4/13) olmak üzere Hz. Mûsâ'nın Rab Yahova'dan getirdiği esaslara uymaktır. Ahd-i Atîk'te İsrâiloğulları ahde bağlı kalmaları hususunda devamlı uyarılmış (Tesniye, 7/9-12; 29/9); içlerinden bazılarının başka tanrılara, güneşe, aya (Tesniye, 17/2-3; Hâkimler, 2/19-20), putlara (Yeremya, 34/18) tapınmaları ve secde etmeleri ahdi bozmak, Yahova'ya (Hoşea, 6/7) ve onun şeriatına (Hoşea, 8/1) karşı hainlik yapmak şeklinde nitelendirilmiştir. Ayrıca Ahd-i Atîk'te, başka tanrılara kulluk etmek suretiyle Tanrı'nın emirlerine aykırı davranarak ahdi bozan kişilere (Tesniye, 13/6-11, 17/2-7) veya topluluklara (Tesniye, 13/12-18) uygulanacak cezaî müeyyidelerden de söz edilmiştir.

İsrâiloğulları'nın bazı dönemlerde yaygın bir şekilde mâbedlerinde Rab Yahova'dan başka tanrılara taptıkları (Hezekiel, 8/5-6), bazan da Yahova'nın yanında Ken'anlılar'ın tanrılarına meylettikleri (Hâkimler, 2/11-15; Birinci Krallar, 16/31) belirtilmektedir. Öte yandan Antiochos Epephanes'in (m.ö. 175-164) Filistin'e hâkim olduğu dönemde şiddetli zulüm altında kalan bazı yahudilerin zorla Yunan kültürünün asimilasyonuna tâbi tutuldukları, kısmen gönüllü olarak (İkinci Makkabîler, 4/13-15, 18-19) Yunan tanrılarına tapındıkları rivayet edilmektedir (Birinci Makkabîler, 1/34, 43; 2/24). Yine bir kısım İskenderiyeli yahudinin dinî telakkilerinde Yunan felsefesinin, özellikle de Epikürος felsefesinin etkisinde kaldıkları (Vaiz, 2/1-11), bunların Talmud geleneğinde Rab Yahova ile ahidlerini terkettiklerine hükmedildiği bilinmektedir (Nezikin, Sanhedrin, 38[b]).

Ahd-i Atîk'teki ifadelerden İsrâiloğulları'nın zaman zaman ahdi bozdukları (Tesniye, 29/25; Birinci Krallar, 19/10; İkinci Tarihler, 12/1; Yeremya, 22/9; Daniel, 2/30) ve bu yüzden cezalandırıldıkları (Tesniye, 17/2; Yeşû, 7/11; Mezmurlar, 132/12) anlaşılmaktadır. Tanrı'nın, ahidlerini bozan İsrâiloğulları'nı önceleri himaye etmediği (Yeremya, 32/37), fakat daha sonra onlara acıyarak kendileriyle ahdini tazelediği (Yeremya, 31/31-34, 32/37-41; Malaki, 4/8) görülmektedir.

Yahudi geleneğinde dinlerini terkedenler için "mumar" (yahudi şeriatına açıkça karşı çıkan), "kofer" (inkâr eden) ve "meşummad" (inancı terkeden) gibi İbrânîce kelimeler kullanılmıştır; ayrıca Yunan filozofu Epikuros'un düşüncelerini benimseyenlere Epikoros ismi verilmiştir (Nezikin, Sanhedrin, 27[a], 38[b]). Ancak yahudi bir anneden doğan veya gerekli protokollere uyarak Yahudiliği benimseyen ve sonradan dinini terkeden yahut bir başka dini tercih eden kimse yahudi şeriatına göre günahkâr olmasına rağmen yine yahudi sayılmaktadır (Nezikin, Sanhedrin, 44[a]). Çünkü annesi yahudi olan kişi için Yahudilik'te kalıp kalmamak bir tercih meselesi değildir. Daha sonra Yahudiliği benimseyen kimse de yahudi bir anneden doğanla aynı statüye sahip olmaktadır. Yahudilik'te ilk ciddi âmentü çalışmasını gerçekleştiren Saadiah Gaon'un (Saîd b. Yûsuf el-Feyyûmî), temel iman ilkelerini terkedenleri Tanrı'dan başka bir beşere, güneşe veya aya tapanlar (Çıkış, 20/3), ne Tanrı'ya ne de bir başka şeye tapınanlar (Eyub, 21/14), inançlarında şüphe içinde bulunanlar (Mezmurlar, 78/36-37) şeklinde üç gruba ayırması ve bunların hepsini pişman olup tövbe ettikleri takdirde her iki dünyada da affedilecek günahkârlar olarak göstermesi (*The Book of Beliefs and Opinions*, s. 219-220), yahudi şeriatının bir yahudiyi inancını kaybetse de ölmeden önce tekrar tövbe etmesi mümkün olan bir günahkâr saymasıyla paralellik arzetmektedir.

Bu görüş günümüzde de geçerlidir. Yahudi anneden doğmayan veya daha sonra bu dine girmeyen bir kimse inancının gereklerini yerine getirse de yahudi sayılmazken yahudi anneden doğan bir kişi mülhid bile olsa en katı Ortodoks mezheplerce dahi yahudi olarak görülmektedir. Ancak mezhepler arasında genel prensiplerle ilgili görüş birliği bulunmasına rağmen bazı ihtilâflar da söz konusudur. Bir yahudi baba ile hıristiyan anneden doğan çocuk yahudi geleneğine göre yetiştirilmişse reformist mezheplere göre yahudi sayılır, fakat Ortodokslar bunu yahudi kabul etmez. Öte yandan hıristiyan baba ile yahudi annenin çocuğu Ortodokslar'a göre yahudi sayılırken reformistlere göre sayılmamaktadır. Yahudiliği terkeden kişi bu dinden sayılsa da tövbe edip tekrar dinini yaşamaya başlamadığı sürece yahudi toplumunun sahip bulunduğu imtiyazlardan mahrum kılınır, şahitliği geçersiz sayılır, yahudi mezarlığına defnedilmesine ve yasının tutulmasına izin verilmez; ancak bu kişinin şer'î evliliği geçerli kabul edilir.

Hıristiyanlığın temel öğretisini Hz. Îsâ'nın kurtarıcılığı, kurtuluşa erebilmek için

Îsâ'ya, öğretilerine ve yeryüzünde onun bedenini temsil eden kiliseye intisap etmenin zorunluluğu oluşturur. Kilise babaları bu inancı, "Kilise dışında kurtuluş yoktur" şeklindeki ifadeyle dogma haline getirmişlerdir. Dolayısıyla bu dindeki ilhâdı "Hz. Îsâ ve kilisenin öğretilerini terketmek veya bunlara karşı çıkmak" şeklinde tanımlamak mümkündür.

Ahd-i Cedîd'de "ilhâd" anlamına gelebilecek çeşitli kelimeler kullanılmış olup "terketmek, vazgeçmek, isyan etmek" mânasındaki Grekçe **apostasia** (**apostasis**) bunlardandır. Bu kelime bir yerde Mûsâ şeriatını terketmek (Resullerin İşleri, 21/21), bir başka yerde Tanrı'ya karşı isyan (Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/3) şeklinde geçmektedir. Daha sonra aynı kelime Batı dillerinde (İng. apostasy, Fr. apostasie) "dinden dönme, irtidad" anlamında kullanılmıştır. Ahd-i Cedîd'de Hz. Îsâ'ya ve öğretilerine inananlar itaatsizliğe (İbrânîler'e Mektup, 2/3) ve itaatsizlik sebebiyle kurtuluşu kaybetmeye (İbrânîler'e Mektup, 4/11-12) karşı uyarılmışlardır. "Bir kez nurlandırılmış, semavî vergiden tatmış, Rûhulkudüs'e hissedar edilmiş ve Allah'ın iyi sözünü ve gelecek âlemin kudretlerini tatmış oldukları halde yoldan sapanları yine tövbe için yeniletmek imkânsızdır" (İbrânîler'e Mektup, 6/4-6) şeklindeki cümlelerle ilhâda düşenlerin durumu anlatılmış; "Çünkü hakikat bilgisine nâil olduktan sonra kasten günah işlersek artık günahlar için kurban kalmaz, fakat hükmün dehşetli bir intizarı ve hasımları yiyip bitirecek olan şiddetli ateş kalır" (İbrânîler'e Mektup, 10/26-27; ayrıca bk. 6/7-8) ifadeleriyle de nihaî kurtuluş açısından onların âkıbetine işaret edilmiştir.

Bizzat Hz. Îsâ kiliseyi tesis etmiş ve kurtuluşun yegâne yolu olarak ona bağlanmayı emretmiş, kendi öğretilerini ve vaftizi tebliğ etmek üzere havârilerini görevlendirmiştir (Matta, 10/40; 18/17; 29/19; Markos, 16/15; Luka, 10/16). Havârilerin akîdelerinde de Petrus'un, "Başka hiçbirinde kurtuluş yoktur" (Resullerin İşleri, 4/12) ifadesiyle Îsâ Mesîh ve öğretilerine imanın gereği olarak kurtuluş için kilisenin zorunluluğuna vurgu yapılmıştır. Kilise babalarından Origen'e göre de kilise dışında kimse kurtuluşa erdirilmeyecektir. Kiliseye tâbiiyet, Tanrı'nın krallığına girmenin ve kurtuluşun vazgeçilmez şartı olan vaftiz olmak (Yuhanna, 3/5; Markos, 16/16), inanç esaslarını kabul etmek ve kilisenin kutsal birliğine girmek anlamlarına gelmektedir. Bu sebeple Aziz Cyprian kutsal birlikten ayrılan sapkın grupları kilisenin dışında kabul etmiştir. Dolayısıyla vaftiz edilmeyenler, kilisenin öğretilerini inkâr ederek ilhâda düşenler, sapkınlar ve kilisenin otoritesini kabul etmeyenler kilisenin üyesi olmaktan çıkmaktadırlar. Ancak Katolik öğretisine göre hiç vaftiz edilmeyenlerle sonradan inkâra düşenlerin kiliseyle ilişkileri farklı statülere tâbidir.

Öte yandan hıristiyanların II. yüzyılın ortalarına kadar yahudi şeriatını uyguladıkları (Galatyalılar'a Mektup, 2/11-14), hatta bazı hıristiyanların pagan mâbedlerine gittikleri (Korintoslular'a Birinci Mektup, 8/10) ifade edilmekle birlikte yahudi-hıristiyanlardan (judeo-chretien) ve diğer gnostik unsurlardan müstakil olarak ilk dönem hıristiyan kilisesinin tesisi tamamlandığında kiliseden ayrılıp ilhâda düşmenin daha belirgin bir nitelik kazandığı bilinmektedir. Yeni Eflâtuncu felsefe okulunun kurucusu Ammanius Saccas Hıristiyanlığı terketmiş, Roma İmparatoru Julian da sonradan pagan dinini benimsemiştir. III. yüzyıldan itibaren hıristiyan geleneğinde ilhâd genelde pagan dinini tercih şeklinde olmuştur. Kilise babalarından Hermas'ın, vaftiz edildikten sonra gerçekleşen ilhâdın affedilmesinin imkânsız olduğu şeklindeki görüşü ilk dönem kilisenin bu konuyla ilgili müeyyidesini teşkil etmiş, nihayet Roma İmparatoru Constantinus zamanında ilhâd artık imparatorluk tarafından cezalandırılan bir sivil suç haline gelmiştir. Ancak İznik Konsili'nden sonra mülhidlerin tövbe ederek kutsal birliğe (komünyon) girmelerine izin verilmiştir.

Kilisenin yargılama yetkisi açısından güçlü olduğu Ortaçağ'da ilhâd suçu ağır bir şekilde cezalandırılmış, reform hareketlerinden sonra da Katolik kilisesi, Ortodoks ve Protestan kiliselerine rağmen kendisini kurtuluşun yegâne yolu görmeye devam etmiştir. Hatta XIX. yüzyılın ikinci yarısında Papa IX. Pius, Katolik kilisesinin dışında kurtuluşa erişilemeyeceğini, fakat üstesinden gelinemez bir cehaletle Hıristiyanlığı öğrenemeyenlerin Tanrı katında suçlu sayılmayacağını ilân etmiştir. Ancak II. Vatikan Konsili'nden (1962-1965) sonra kilise yine kurtuluşun evrensel aracı olarak görülmekle birlikte diğer din ve mezheplerin varlığı da kabul edilmiş, bunların bazı olumlu değerler taşıdıklarından ve insanların kurtuluşuna yardımcı olduklarından söz edilmiştir. Artık ilhâd hukukî keyfiyet taşıyan sivil bir suç olmaktan çıkmış, sadece nihaî kurtuluş açısından fertle kilise arasındaki ilişkiyi belirleyen bir nitelik kazanmıştır.

Günah işleyen veya Hz. Îsâ'nın öğretilerini ve kiliseyi terkederek ilhâda düşenlerin pişmanlık duyarak tövbe etmeleri halinde tekrar kilisenin kutsal birliğine dahil olmaları mümkün görülmüştür. Ahd-i Cedîd'in, "Göklerin melekûtu anahtarlarını sana vereceğim; yeryüzünde bağışlayacağın her şey göklerde bağışlanmış olur ve yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde çözülmüş olur" (Matta, 16/19) şeklindeki sözleriyle Hz. Îsâ adına havârilere verilen bağışlama yetkisi kilise tarafından üstlenilmiş, Lateran Konsili'nde (1215) şahsî tövbenin yılda hiç olmazsa bir defa yapılması gerektiği, Trent Konsili'nde de (1545-1563) vaftiz sonrasında işlenen günahların affı için tövbe sakramentinin zorunlu olduğu kararına varılmıştır. Kilise hukukuna göre vaftiz olarak Hıristiyanlığı kabul edip daha sonra Hıristiyanlık'tan ayrılan kişi aforoz edilir. Böyle bir kişiyle evlenilmez, eğer evli iken ilhâda düşmüşse bu durum boşanma sebebi sayılır. Bunlar hıristiyan mezarlığına defnedilmez.

BİBLİYOGRAFYA :

S. Schechter, *Some Aspects of Rabbinic Theology*, New York 1910, s. 219-263; *The Babylonian Talmud*, London 1935-78, Nezikin, Sanhedrin, 27ª, 38ᵇ, 44ª; *Doctrine in the Church of England*, London 1938, s. 56-71; A. Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Ankara 1955, s. 16-24, 73-88, 90-99; E. Molland, *Christendom, the Christian Churches, their Doctrines, Constutional Forms and Ways of Worship*, London 1961, s. 24-28, 59-78; M. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, New York 1969, s. 83; *Early Christian Fathers* (ed. ve trc. H. Bettenson), New York 1969, s. 252-253, 263, 271; L. Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma* (trc. P. Lynch), Illinois 1974, s. 304-313, 416-440; S. Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions* (trc. S. Rosenblatt), London 1976, s. 219-220; M. Maimonides, *The Code of Maimonides: Mishneh Torah* (trc. A. M. Hersman), London 1977, XIV, 107, 143, 165; Alexandra David-Neel, *Buddhism: Its Doctrines and Its Methods*, London 1977, s. 22-26, 56-170; Douglas Davies, "Religion of the Gurus: The Sikh Faith", *The World's Religions* (ed. R. P. Beaver v.dğr), Herts 1988, s. 197-206; M. Langley, "Respect for All Life: Jainism", *a.e.*, s. 207-216; R. Hammer, "Hindu Worship and the Festivals", *a.e.*, s. 193-195; W. Metz, "The Enlightened One: Buddhism", *a.e.*, s. 222-244; G. Chapman, *Catechism of the Catholic Church*, Avon 1994, s. 188-190, 217-218, 223-224, 453-455; "Apostasy, In Jewish Law", *EJd.*, III, 211-214; F. J. Foakes-Jackson, "Apostasy (Jewish and Christian)", *ERE*, I, 623-625; M. Stevenson, "Worship (Jain)", *a.e.*, XII, 799-802; H. G. Kippenberg, "Apostasy", *ER*, I, 354-355.



MUSTAFA SİNANOĞLU

İLHÂD

☐ İSLÂM DÜŞÜNCESİ. Arap Câhiliye toplumu âlemin yaratılışı (mebde) fikriyle ilgilenmemiş, belli belirsiz bir yaratıcı tanrı fikrine sahip olmakla birlikte öldükten sonra yeniden dirilmenin imkânsız olduğunu düşünmeleri onları karamsarlığa ve menfi bir kadercilik anlayışına sevketmiştir. Esas olarak yaratan-yaratılan arasında bir süreklilik fikri taşımadıkları için Tanrı'nın bu dünyadaki hâkimiyetine de inanmamışlardır. Onlara göre yeryüzündeki hadiseler "dehr" (mutlak zaman) adı verilen bir başka âmilin etkisi altındadır (el-Câsiye 45/24). Bütün hayat, tabiatın büyüme ve çürüme kanunlarıyla yönetilen bir felâketler yığınından ibarettir (el-En'âm 6/29; ayrıca bk. Izutsu, s. 85-87, 117-118, 122). Dolayısıyla etkisiz bir tanrı inancının yanı sıra irili ufaklı aracı tanrılara inancın oluşturduğu Arap politeizmi dünyevî bir ahlâk anlayışına yol açmış, bu da âhireti ve uhrevî sorumluluğu ön plana çıkaran İslâm'a karşı diretme, inkâr, zulüm ve ilhâdın sebebi olmuştur. İslâm tarihi boyunca mülhid ve dehrî nitelemeleri daima sapık inanışlar veya inkâra sapan insanlar için kullanılmıştır. Câhiliye toplumundaki bu tür inanışların hâricî sebeplerinden de söz edilmektedir. Özellikle gnostisizm denilen bâtınî eğilimli akımlarla ilişki içinde bulunan Kinde gibi bazı Arap kabileleri komşu oldukları Fars ülkesinin senevî (iki tanrıcı) inançlarına açık olmuş ve muhtemelen bu durum İslâm tarihindeki ilhâd akımlarının yeşermesine zemin hazırlamıştır (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 212-213). İslâm'dan önce Fars hâkimiyetinde bulunan Hîre (Lahmî) Emirliği bu kültürün Araplar'a intikalinde köprü işlevi görmüş, zındıklık akımı bu kanalla Kureyş'e kadar ulaşmıştır (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 76-77, 88-89).

Müseylimetülkezzâb hareketi gibi sapıklıklar bir yana İslâm tarihinde ilhâd akımlarının başlangıcı Emevîler'in son dönemine kadar uzanır. Başta kaderîlik ve cebrîlik olmak üzere bazı kelâmî akımların da ilhâd kavramı içinde yorumlandığı müşahede edilmektedir. Nitekim özellikle Ca'd b. Dirhem ve daha sonra Cehm b. Safvân gibi isimlerin yaygınlaştırmaya çalıştığı, Allah'ın kelâm sıfatının ve dolayısıyla ilâhî ilmin hâdis olduğu inancı ezelî sıfatların inkârı şeklinde bir ilhâd akımı olarak tanımlanmış, hem Selefî hadis ekolü hem de Eş'arî kelâmcıları tarafından mahkûm edilmiştir. Ca'd b. Dirhem'in son Emevî halifesi Mervân ile oğluna hocalık yaparak onları da zındıklığa iten kişi olarak kaydedilmesi ilginçtir (İbnü'n-Nedîm, s. 401). Buhârî'nin *Ḫalḳu efʿâli'l-ʿibâd* ve Ahmed b. Hanbel'in *er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa* adlı eserleri, hadisçi ekolün ilhâd ve zındıklık diye nitelediği akımlara karşı geleneksel aleyhtarlığın ilk örneklerindendir. Cehm b. Safvân'ın sistemleştirdiği şekliyle "ircâ" (kulların dinî durumu hakkındaki nihaî hükmün ancak âhirette Allah tarafından verileceği), "cebir" ve "sıfatların inkârı" başlıklarıyla özetlenen görüşlerin, Emevî rejimine ve resmî felsefesine karşı yürütülen siyasî muhalefetin bir yansıması olduğunu ileri süren modern yaklaşımlar (meselâ bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, s. 318-322), Cehm'i mevâlî unsurunun ideolojik sözcüsü olarak mâzur gösterme eğilimindedir. Ayrıca Cehm'in, o dönemde aşırıya varan teşbih ve tecsim görüşlerine karşı ezelî sıfatları inkâr etmesi de yine siyasî muhalefetle ilgilidir. Buna göre ezelî ilim "ezelî takdir" anlamına geldiği, bu da hâlihazır olumsuzluklara veya haksızlıklara mazeret olarak kullanıldığı ve böylece onları meşrûlaştırdığı için ilim vb. sıfatlar Cehm tarafından hâdis şeklinde yorumlanmıştır.

Muhafazakâr âlimler bu fikirleri küfür ve zındıklık olarak nitelemiştir. Meselâ Dârimî bu fikirlerin senevî (Maniheist) telakkiler arasında yer aldığını, Cehmiyye'nin ehl-i kıbleden sayılamayacağını, zındıkların en kötüsünün Cehmiyye olduğunu, dininden dönen bu insanların öldürülmesi gerektiğini ileri sürmüştür (*er-Red ʿale'l-Cehmiyye*, s. 6, 93-94, 99-101). Malatî ise Cehm'in inkâr ettiği dinî akîdelerin uzun bir dökümünü yapmış ve onun Horasan Sümenîleri'nin etkisinde kalan bir zındık olduğunu kaydetmiştir (*et-Tenbîh ve'r-red*, s. 99-145). Bu literatürün öncülerinden olan Ahmed b. Hanbel de Cehm b. Safvân'ın Sümenîler'le yaptığı tartışmalara ve onlardan etkilenmesine önemle vurgu yapmaktadır (*Kitâbü'r-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa*, s. 221). Ancak başta mezhepler arası mücadelelere katılan ve ayrıca muhafazakâr eğilimler taşıyanlar olmak üzere genellikle siyasî etkilerden uzak kalamayan itikadî fırka mensuplarının birbirlerine yönelik ithamlarının ihtiyatla karşılanması gerektiği belirtilmiştir.

İslâm düşünce tarihinde ilhâd akımlarının sistemli ve örgütlü bir yapı kazanması Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh dönemine rastlar. "Zenâdıka" adıyla anılan bu grupların Fars kültürünün üstünlüğünü savunan Şuûbiyye hareketiyle ilişkisine daima dikkat çekilmiştir. Zındıklık hareketi, İslâm medeniyetinin gelişme çağındaki en ciddi ve tehlikeli ilhâd akımı olarak kabul edilmektedir. Esas itibariyle Maniheist ve Mazdekçi itikadlara sahip bulunan ve etnik menşei Fars unsuruna dayanan entelektüellerin gizli veya açık şekilde bir Arap dini olarak algıladıkları İslâm'ı fikren zayıflatmak, buna karşılık Fars kültürünün kadîm ve üstün olduğuna inanılan özelliklerini vurgulayan eserler yazmak veya mevcut literatürü tercüme ederek yaymak faaliyetine zenâdıka hareketi denmektedir (bk. ZINDIK).

Bilhassa Abbâsîler döneminde Hint ve Fars kültürüne ilginin artmasıyla birlikte bu kültürlerden beslenen tenâsüh ve hulûl inancı İslâmî ibadet şekillerinin tezyif veya inkârı, mal ve kadında ortaklık fikri gibi bir yönüyle ilhâd ifade eden telakkiler gizli veya açık şekilde dile getirilmekteydi. Söz konusu hareketlerden doğmuş olan Mukannaiyye ve Hürremiyye gibi ilhâd fırkaları, İslâm'ın temel inançlarını savunan düşünür ve bilginler tarafından titizlikle incelenmiş ve reddedilmiştir. Bu tür akımların, farklı gerekçelere dayalı da olsa yine bir muhalefet hareketi olan Şiîler'i destekleyip onların içine sızmak ve giderek onlarla özdeş görünmek suretiyle Bâtıniyye kimliğine büründüğü ve Karmatiyye, Dürziyye gibi isimler altında birçok ilhâd akımının doğmasına yol açtığı bilinmektedir (bk. BÂTINİYYE). Ancak adı daima Bâtıniyye ile birlikte anılan İsmâiliyye'nin gnostik eğilimler taşımasına rağmen senevî akîdelere sahip olmadığı, hatta onlarla mücadele ettiği belirtilmelidir (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 230-232).

Zındıklık ve Bâtınîliğin öğretileri içinde dehrîlik ve tabiatçılık gibi felsefî kozmolojilerle şer kavramının yanlış tahlilinden doğan senevî inançların ve nihayet ilâhî faaliyeti ezelî sıfatların bir tezahürü olarak görmeyip bu sıfatları Allah'ı inkâra varacak şekilde reddetme tavrının bir arada yaşayabildiği görülmektedir. Bütün bu ateist veya deist telakkilerin neticesi olarak şer'î yükümlülükleri inkâr edip dinin yasakladıklarını mubah gören (ibâhî) bir tavır geliştirilmiş olması tabiidir. Sonuç itibariyle genel olarak Maniheist, Mazdekçi ve Mecûsî inançlarına gizli açık bir şekilde sahip olan zındık tipi inançsız, dinin emirleri karşısında kayıtsız ve alaycı nitelikleriyle ilhâd kapsamı içinde değerlendirilmiştir (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 108-113).

Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh, dönemin kelâmcılarını mülhidlere reddiyeler yazmakla görevlendirmiş, ayrıca onları takip

ve yargılama hususunda "sâhibü'z-zenâdıka" diye anılan yetkililer tayin etmiş ve görüşlerinden dönmeyen senevîleri öldürtmüştür. Mu'tezile âlimi Kādî Abdülcebbâr'ın da bu yetkililerden biri olduğu kaydedilmektedir. Mehdî-Billâh'ın, oğlu Hâdî-İlelhakk'a aynı sert politikayı uygulama yolundaki vasiyeti Hârûnürreşîd, Emîn, Me'mûn ve Mu'tasım tarafından da takip edilmiştir (Ahmed Emîn, I, 139-144). Ancak Hârûnürreşîd zamanında zındıklara karşı nisbî bir müsamahanın gösterilmiş olmasını Fars asıllı Bermekî ailesinin vezârette bulunmasına bağlayan, ayrıca Bermekîler'in zındıklığından kuşkulanan yaklaşımlar da söz konusudur. Meselâ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İslâm dünyasında ilhâdın doğuşunu Bermekîler'e bağlama eğilimindedir. Ona göre bu ailenin tıp ve felsefeyle ilgili çalışmaları bâtıl itikadların yayılmasına, zındıklığın gelişmesine, bu fikirleri işleyen edip ve filozofların zuhur etmesine yol açmıştır (*el-ʿAvâṣım*, s. 94-99).

İslâmiyet'i benimsemeden önce Mecûsî veya Maniheist olduğu rivayet edilen İbnü'l-Mukaffa' zındıklıkla itham edilmiştir. Onun başta *Kitâbü Mazdek* olmak üzere senevî kültürün başlıca klasiklerini Arapça'ya tercüme etmesi daima gizli bir ilhâd niyetine bağlanmıştır. Buna karşılık çağdaşı Câhiz'e göre İbnü'l-Mukaffa', Fars kültür ve inançlarını iyi tasvir etmişse de tenkit gerektiren noktaları vurgulamamış, belki de bu yüzden yanlış anlamalara sebebiyet vermiştir (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 184-185). Bu durum, gerçek mülhidlerle rakipleri tarafından saf dışı bırakılmak için ilhâd suçuyla itham edilmiş olanlar arasında bir ayırım yapmanın önemli olduğunu göstermektedir. Bir devlet sekreteri olarak siyasetin riskli zemininde görev yapmış olan İbnü'l-Mukaffa'ın tartışmalı durumuna karşılık Beşşâr b. Bürd, Sâlih b. Abdülkuddûs gibi şairlerin ilhâdı o kadar tartışmalı değildir. Şüpheci, inkârcı ve bazan ateşperest bir zındık olarak tasvir edilen Beşşâr'a ait şiirlerin Mu'tezile kelâmcısı Vâsıl b. Atâ tarafından, "Bu kör mülhidin kelimeleri şeytanın en saptırıcı ve aldatıcı ipleridir" şeklinde nitelendirildiği kaydedilmektedir (*a.g.e.*, s. 178-179). Şair Ebû Nüvâs'ın, Beşşâr'a ait şiirlerin Maniheistler'in törenlerinde ibadet kastıyla okunduğunu aktarması ilginçtir (Ahmed Emîn, I, 151; Abdurrahman Bedevî, s. 38). Sâlih b. Abdülkuddûs, açıkça ilhâd propagandası yaptığı için Halife Mehdî-Billâh tarafından idam ettirilmiş, ölüm cezasına çarptırılması istenen Beşşâr ise içkiden dolayı had cezası uygulanırken ölmüştür. Onun mülhidliğinin daha ziyade mutlak bir septisizmle ilgili olduğu, yine Mu'tezile kelâmcısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile yaptığı tartışmalardan anlaşılmaktadır (Âtıf Şükrî Ebû Avz, s. 181). Şair ve edipler arasında şeriatı hafife alıp ibâhî bir tavır ortaya koydukları için zındıklıkla itham edilenler de vardır. Ebû Nüvâs, Ebü'l-Atâhiye ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî bu ithamdan nasiplerini alan ediplerdir; ancak onların yer yer hazcı, yer yer şüpheci sözlerinde mutlak bir ilhâdın izlerini aramak yerine karamsar bir dünya görüşünün tereddütlerini görmek daha uygun olur. Meselâ Maarrî, Ebü'l-Atâhiye'nin haksız yere zındıklıkla itham edildiğini söylerken Ebû Nüvâs'ı zındıklar arasında saymış, ayrıca kendi zındıklar listesine Hallâc-ı Mansûr'u da dahil etmiştir. Bu durum söz konusu ithamların izâfîliği hususunda yeterli fikir vermektedir. Kendisi de zındıklıkla itham edilen Maarrî'ye göre zındıkların öteki adı dehrîdir; onlar nübüvvete ve kitaplara inanmazlar (Ahmed Emîn, I, 155). İlhâdın gelişmesinde en etkili ismin şair ve kâtip Ebân b. Abdülhamîd olduğu kaydedilmektedir. Ebân gözle görülmeyen cin, melek gibi varlıklara inanmıyordu (Abdurrahman Bedevî, s. 36). Kelâmcı mülhid ve zındıkların en meşhurları ise İbn Tâlût ve Nu'mân'dır. Bunlar mülhidliğe nisbet edilen İbnü'r-Râvendî'nin hocaları olmuşlardır. Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ'nın adı da aynı grupta anılırken onun binlerce hadis uydurduğu belirtilir (*a.g.e.*, s. 38). Diğer bir mülhid olan Ebû Îsâ el-Verrâk cisimlerin ezelîliğine inanan Maniheist bir kelâmcıydı. Hem senevî inançları hem dehrî felsefeyi benimseyen Verrâk'ın da İbnü'r-Râvendî'ye hocalık yaptığı kaydedilmektedir (Hayyât, s. 111).

İslâm dünyasında İbnü'r-Râvendî kadar mülhid nitelemesinin kendisiyle özdeşleştiği bir başka isim yoktur. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile arasından kovulmasının hıncıyla bu ekole cephe almış ve yalan yanlış fikirler isnat etmek suretiyle *Faḍîḥatü'l-Muʿtezile* adlı bir kitap kaleme almıştır. Esas itibariyle bu eser, Câhiz'in Mu'tezile'yi övüp Şîa'yı yeren *Fazîletü'l-Muʿtezile*'sine karşı yazılmış, Hayyât'ın *el-İntiṣâr*'ından anlaşıldığı kadarıyla kitapta Şîa'ya yöneltilen sapıklık ithamlarının aynen, hatta fazlasıyla Mu'tezile için de geçerli olduğu iddia edilmiştir. Mu'tezile çevrelerinde derin yankılar uyandırdığı anlaşılan bu eser, Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntiṣâr ve'r-red ʿalâ İbni'r-Râvendî el-mülḥid* adlı kitabını kaleme almasına yol açmıştır. Hayyât'a göre İbnü'r-Râvendî, çeşitli eserlerindeki görüşleriyle ilhâda boğulmuş bir sapıktır (*a.g.e.*, s. 11-12). Onun dehrîlik yakıştırmasında bulunduğu Mu'tezile öncüleri ise tam aksine dehriyye ve seneviyyeden olan çeşitli mülhid gruplara karşı reddiyeler yazmışlardır (*a.g.e.*, s. 21). İbnü'r-Râvendî'nin iniş ve çıkışlarla dolu fikir grafiğini doğru tesbit edip yorumlamak çeşitli güçlükler taşımaktadır. Meselâ Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd*'inde (s. 193-200), peygamberliği eleştiren ve mûcizelere inancı tabii güçler hakkındaki bilgisizliğe bağlayan Maniheist Ebû Îsâ el-Verrâk'a karşı öğrencisi İbnü'r-Râvendî'nin peygamberliği ispat için ileri sürdüğü deliller uzun iktibaslar halinde zikredilmektedir. Buna rağmen İbnü'r-Râvendî İslâm dünyasında tanrıtanımaz, materyalist, aklı tek evrensel ölçü kabul eden, bu yüzden peygamberliği gereksiz gören, Kur'an'da çelişkiler olduğunu ileri süren, ilâhî hikmeti ve adaleti inkâr eden bir mülhid, kararlı bir dehrî olarak tanınmaktadır.

İslâm mezhepler tarihinde Berâhime ile peygamberliği inkâr tavrı âdeta özdeşleşmiştir. Meselâ Bâkıllânî, Berâhime'nin temel inançlarını zikrederken onların nübüvveti ilâhî hikmete aykırı bulup inkâr ettiklerini, hac ve oruç gibi ibadetleri gereksiz saydıklarını, aklı yegâne kılavuz gördüklerini belirtmekte, Mu'tezile'nin de benzeri akılcı tavırlara sahip olduğunu söylemektedir (*et-Temhîd*, s. 96-109).

Eflâtuncu eğilimleriyle şöhret bulan filozof Ebû Bekir er-Râzî'nin de mülhid olarak tanındığı bilinmektedir. Özellikle onun beş ezelî ilke ile (yaratıcı Tanrı, evrensel ruh, ilk madde, zaman, mekân) açıkladığı metafizik düşünceleri tevhide aykırı görülmüş, ayrıca kendisine nisbet edilen ve içinde nübüvvetin inkâr edildiği fikirler bulunan kitaplar yüzünden mülhid olarak damgalanmıştır. Nitekim peygamberlikle ilgili görüşlerine *Aʿlâmü'n-nübüvve* adıyla bir reddiye yazan İsmâilî kelâmcısı Ebû Hâtim er-Râzî ismini zikretmeksizin onu ısrarla mülhid olarak anmıştır. Ancak İbnü'r-Râvendî gibi Râzî'nin de inkârcılık ve kaba materyalizm anlamıyla dehrîliğe nisbet edilmesinin isabetli olmadığı görülmektedir. Buna rağmen gerek Râzî'nin felsefesi, gerekse âlemin ezelîliği veya Tanrı'nın zâtından başka ezelî ilkeler bulunduğu düşüncesi tevhide aykırı görüldüğü için bu düşünceden hareket eden yahut bu fikre ulaşan bütün felsefî koz-

molojiler ilhâd olarak değerlendirilmiştir.

İbn Hazm, İslâm dinine temelden aykırı bulduğu çoğu kozmolojik görüşleri altı kısma ayırmıştır: Bilginin imkânını inkâr etmek; âlemin ezelî olduğunu, yaratanı ve yöneteni bulunmadığını iddia etmek; âlemin ezelî olduğunu ve ezelî bir yöneteni bulunduğunu ileri sürmek; âlemin ezelî veya muhdes olduğu konusunda farklı düşünmekle birlikte yöneticisinin ezelî ve birden çok olduğunda birleşmek; âlemin ezelî olmadığını, tek bir ezelî yaratıcının varlığını kabul edip peygamberliği inkâr etmek; âlemin yaratılmış olduğunu, ezelî ve tek bir yaratıcısı bulunduğunu, peygamberliğin hak olduğunu kabul ederken bazı peygamberleri inkâr etmek (*el-Faṣl*, I, 36-37). İbn Hazm'ın bu sıralaması, İslâm kelâmında sapıklık olarak görülen inanç ve telakkilerin derli toplu bir özetidir. Fırkalar ve ekoller açısından ele alındığında bu temel iddiaların İbn Hazm tarafından sırasıyla sofistlere (sûfestâiyye), ateist materyalistlere (dehriyye), Aristocu filozoflara (Meşşâiyye), çeşitli Mecûsî, Maniheist ve Mazdekçi akımlara ve onlarla birlikte Hermetik ve Sâbiî inançlara nisbet edildiği görülmektedir. İbn Hazm, bu fırkaların İslâm dünyasındaki çeşitli uzantılarının toptan tekfir edilmesi ve bu mülhidlerin Kur'an'dan kendilerine göre anlamlar çıkarmasına itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır (*a.g.e.*, I, 166-167). Abdülkāhir el-Bağdâdî aynı temel görüşleri on beş grup halinde sıralamaktadır (*Uṣûlü'd-dîn*, s. 319-322, 329-337). Bu düşünce geleneği içinde âlemi ezelî bir ilk illetin ma'lûlü, yani ezelî bir varlık verme faaliyetinin eseri olarak tanımlayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarının tekfir edilmesi de beklenen bir durumdu. Yeni Eflâtuncu İslâm filozoflarının ortaya koyduğu kozmolojik doktrinlerin bâtınî akımlarla benzerlik taşıdığı ve onlarla münasebet içinde bulunduğu düşüncesi, muhtemelen bu filozoflara ait fikirlerin mülhidce ve zararlı bulunmasında rol oynamıştır. Daha sonraki dönemde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'dan çıkardığı ve yer yer felsefî bir dille ifade ettiği bâtınî anlamlar da onun tekfir edilmesine sebep olmuştur. Buna karşılık Bâtıniyye fırkası konusunda hassas olan Sünnî âlemde ve özellikle Türk dünyasında ciddi bir İbnü'l-Arabî ekolünün meydana geldiği de bir gerçektir.

Felsefe konusundaki menfi kanaatlerin esaslı fikirler haline gelmesinden sonra felsefî ilimlerin tahsilini bizzat İslâm'ın emrettiğini ileri süren fakih-filozof İbn Rüşd'ün çabası felsefeye vurulan damganın silinmesinde etkili olmamıştır. Ancak felsefî faaliyetin bir ilhâd ifadesi olmak şöyle dursun dinin bir emri olduğunu savunan Cemâleddîn-i Efgānî'nin başlattığı yeni çığır (Keddie, s. 114), İbn Rüşd'ün sonuçsuz kalmış fikirlerini modern müslümanlar için bir ilham kaynağı haline getirmiştir. Hindistan'ın Aligarh Üniversitesi'nde tabiatçı (natüralist) bir felsefe cereyanını hâkim kılmak isteyen Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarına karşı Arapça'ya tercüme edildiği adıyla *er-Red ʿale'd-dehriyyîn* başlıklı bir eser kaleme alan Efgānî, natüralist olarak andığı ve eski Yunan materyalizmine dayandırdığı fikirlerin tanrıtanımaz karakteri üzerinde ısrarla durmuştur. Efgānî'ye göre bu fikirlerin modern çağdaki temsilcilerinin özellikle Darwin'in etkisiyle söz konusu Hintli yazarlar maddeci, tabiatçı ve dehrî olarak adlandırılan tanrıtanımazlara benzemişlerdir (*a.g.e.*, s. 132-139). Bunların, eski İslâm çağında Mısır'da Bâtıniyye adıyla ortaya çıkan ve Kur'ân-ı Kerîm'i te'vil eden tabiatçılardan bir farkı yoktur. Efgānî'ye göre İran'da zuhur eden Bâbîler de Alamut tabiatçılarının bir devamıdır. Osmanlı Devleti, önde gelen bazı ilim ve devlet adamlarının tabiatçılara ait bozuk fikirlere kapılması yüzünden bugünkü kötü duruma düşmüştür. Modern sosyalist, komünist ve nihilistlerin de aynı tabiatçı yolu izledikleri bilinmektedir, bunların idealleri Mazdekçi ideallerle tıpatıp aynıdır (*a.g.e.*, s. 156-160).

Daha sonra Beşir Fuad, Bahâ Tevfik, Abdullah Cevdet gibi Osmanlı yazarlarının materyalist zihniyetine karşı Şehbenderzâde Ahmed Hilmi ve İsmail Fennî Ertuğrul gibi fikir adamları felsefî mahiyette cevaplar vermişlerdir (bk. **BATILILAŞMA [Felsefî Düşünce]**). Ancak Türk-İslâm kültür tarihinin Batılılaşma diye nitelenen bu safhası ile Türk ilhâd tarihinin eski safhaları arasında belirgin bir ilişki yoktur. Eskiden Maniheist inançlara mensup olup bunun izlerini devam ettiren Türk topluluklarına Osmanlı literatüründe genel olarak zındık denmiştir. Bunların tabiata, güneşe ve aya taptıkları kaydedilmekte, bu kültürlerin Maniheizm'in kalıntıları olduğu düşünülmektedir. Meselâ II. Bayezid zamanında (1481-1512) Rumeli'de takibata uğrayan Kalenderî dervişleri "ehl-i ilhâd, ferîk-ı zındık ışık tâifesi, râfizî, mülhid" gibi nitelemelerle anılmaktadır. Kendilerini Bektaşîliğe nisbet eden zındık ve mülhidlerden de bahsedilmektedir. Dolayısıyla mülhid, zındık ve râfizî kelimeleri Türk-İslâm kültür tarihindeki sapık inançların ortak adı olmaktadır (Ocak, sy. 12 [1982], s. 509-516).

İlhâda yönelik fikrî eğilimlerin çağdaş Mısır'daki görünümüyle ilgili olarak Muhammed Hüseyin ez-Zehebî'nin Kur'an'ın çağdaş yorumuna sokulan "ilhâdî renk" hususunda yaptığı değerlendirmeler ilgi çekicidir (*et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, III, 188-189, 198). Zehebî bazan bilim ve modernizm adına, bazan da sapık akımların etkisinde kalınarak yapılan bu te'villerin esas itibariyle dinin temel akîdelerini inkâra vardığına dikkat çekerek Ezher Üniversitesi'nde toplanan bir komisyonun bu tür tefsirler hakkında "dinde ilhâd ve Allah'ın kelâmını tahrif" hükmünü verdiğini kaydetmektedir (ilhâda düşmenin sebepleri hakkında bk. **TEKFİR**).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-ʿArab, "lḥd" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "lḥd" md.; İsmail Fennî, *Lugatçe-i Felsefe*, "Athéisme" md.; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye ve'z-zenâdıḳa* (nşr. Abdurrahman Umeyre, *Edvâʾü'ş-şerîʿa* içinde), VIII, Riyad 1397, s. 206-226; Osman b. Saîd ed-Dârimî, *er-Red ʿale'l-Cehmiyye* (nşr. G. Vitestam), Leiden 1960, s. 6, 93-94, 99-101; Hayyât, *el-İntiṣâr*, s. 11-21, 57-58, 77-78, 81, 111; Ebû Mutîʿ en-Nesefî, *er-Red ʿalâ ehli'l-bidaʿ ve'l-ehvâʾi'd-ḍâlleti'l-muḍılle* (nşr. Marie Bernand, *AIsl.* içinde), XVI, Kahire 1980, s. 61, 84-88, 92, 100, 105; Ebû Hâtim er-Râzî, *Aʿlâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî – Gulâm Rızâ A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 14, 20-21; Eş'arî, *Maḳālât* (Ritter), I, 279; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 141-153, 186-187, 193-200; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Beyrut 1388/1968, s. 91-145; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 400-411; Bâkıllânî, *et-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 96-113, 148-149; Abdülkāhir el-Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, İstanbul 1346/1928, s. 319-337; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), I, 36-50, 86-91, 137-141, 165-167; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-ʿAvâṣım* (Ammâr C. et-Tâlibî), Cezayir 1394/1974, s. 94-99; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), II, 235; Âtıf Şükrî Ebû Avz, *ez-Zendeḳa ve'z-zenâdıḳa*, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 76-77, 88-89, 97-98, 101-103, 108-119, 125-130, 147-151, 157-167, 177-186; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire 1381/1961, III, 188-189, 198; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye 1966, I, 212-264, 380-402; T. Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan* (trc. Süleyman Ateş), Ankara, ts., s. 85-87, 117-118, 122, 191-192, 198, 201; Abdülemîr el-A'sem, *Târîḫu İbni'r-Rîvendî el-mülḥid*, Beyrut 1395/1975, s. 7-10; Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 138-161, 240-242; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîḫi'l-ilḥad fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 28-39; N. R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani"*, Berkeley 1983, s. 114, 132-139, 156-160; Sâbir Tuayme, *el-ʿAḳāʾidü'l-Bâṭıniyye*, Beyrut 1406/1986, s. 49-55, 92-98, 242-

249; Muhammed Âbid el-Câbirî, *el-ʿAḳlü's-siyâsiyyü'l-ʿArabî*, Beyrut 1990, s. 318-322; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heterodoksi Tarihinde 'Zındîk', 'Hâricî', 'Râfızî', 'Mülhid' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *TED*, sy. 12, İstanbul 1982, s. 507-520; İsmail Cerrahoğlu, "İlhad Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhad Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, sy. 5, Ankara 1987, s. 5-8.

 İLHAN KUTLUER

İLHÂD

☐ BATI DÜŞÜNCESİ. İlhâd terimi, son dönem müslüman yazarları tarafından İslâm kültüründeki kavranış şekilleri yanında **ateizm** karşılığında da kullanılmaktadır. Eski Yunanca'daki **theos**tan türetilmiş olan ateizm (atheism) teorik anlamda Tanrı'nın varlığını reddetmeye, pratik anlamda ise sanki Tanrı yokmuş gibi davranmaya götüren görüş olarak değerlendirilebilir. Bundan dolayı kelime Batı'da genellikle "dinsizlik, Allahsızlık" karşılığında kullanılmaktadır. Bununla birlikte kelimenin çok belirgin bir tanımı, belli bir yaşanış biçimi yoktur. Ateizm, dinî alana ilişkin bir kavramı ifade etmek ve daha çok iman psikolojisiyle ilgili bir durumu konu edinmekle beraber temelde felsefî bir terim olup Batı felsefesi tarihi içinde belli bir yere sahiptir. İslâmî literatürde ise ateizm kavramını tam olarak karşılayan bir kelime bulunmamaktadır. Son zamanlarda kullanılan ilhâd ve dehrî kelimelerinin tarihî anlamları dikkate alındığında içeriklerinin ateizmle tam olarak uyuşmadığı görülür. Türkçe'de teklif edilen **tanrıtanımazlık** kelimesi de onu oluşturan tanıma kavramı sebebiyle kişiyi yanılgıya sürükleyebilir.

İçinde geliştiği entelektüel ortam, karşı koyduğu dinî inanç veya reddettiği Tanrı fikri dikkate alınarak ateizme farklı anlamlar yüklenebilir. Bazı durumlarda kalıplaşmış düşünme alışkanlıkları, dolayısıyla kavramlarda ve değerlerde mâruz kalınan yozlaşmalar bir kısım düşünürlerin, hatta ahlâk ve iman kahramanlarının ateistlikle suçlanmasına imkân hazırlamıştır. Sokrat'ın halk inançlarında yaşayan tanrılar fikrine karşı çıkarak tek Tanrı düşüncesine yönelmesi ve doğru değerlere sahip bir ahlâkî yaşayışı savunması, Spinoza'nın daha bütünlüklü bir tanrı kavramını ortaya koyması onların ateist olarak nitelendirilmesine yol açmıştır.

Diğer taraftan ateizmi tecrübî verinin ötesinde kalan sahada, özellikle Tanrı konusunda tam bir bilinemezciliği ifade eden agnostisizmden ayırmak gerekir. Agnostisizme göre metafizik alana ilişkin tezleri ne kabul ne reddetmek durumundayız, Tanrı veya tanrısallık konusunda hiçbir kanıt ileri sürülemez. Aralarında bazı durumlarda sebep-sonuç ilişkisi bulunmakla birlikte ateizm nihilizmden de farklıdır. Nihilizm, kendi başına var olabilen hiçbir gerçeklik alanı kabul etmemekte, her türlü ahlâkî normları ve ferdin üzerindeki toplumsal yaptırımları reddetmektedir. Ancak bütün bunlar mutlaka Tanrı'nın yokluğu fikrine dayandırılmayabilir. Vahye dayalı Tanrı inancını mümkün görmeyen, bu yüzden belirlenmiş dinî inanç sistemine itiraz eden deizm de tam anlamıyla ateizm değildir. Zira deizm kelimesinin etimolojik temelinden (Lat. Deus: Tanrı) anlaşılacağı gibi bu doktrinde akla ve insanın tabii melekelerine dayalı olarak bir yüce Tanrı fikri ifade edilebilmektedir. Şu halde ateizm -âdeta karşıt bir iman şeklinde- Tanrı'nın yokluğuna inanan veya akla ve akıl yürütmelere dayanarak Tanrı'nın olmadığına karar veren ve ona göre davranan insanın savunduğu bir görüştür.

Her ne kadar inanç ve inançsızlık konusu kavramlar ve akıl yürütmelerle inşa edilen felsefî bilgiyi aşsa da zaman zaman inançların ifade edilmesinde felsefî bir söyleme ihtiyaç duyulmuştur. Bu da felsefî anlamda temellendirmeler yapmak ihtiyacında olan ateistlerin işine yaramış, onların aynı yapıda karşıt deliller ileri sürmelerine zemin hazırlamıştır. Buna göre evrendeki sebep-sonuç ilişkisini, var olmak için kendinden başka bir sebebe ihtiyacı olmayan bir ilk temel sebebe kadar çıkarıp orada durduran, onun da Tanrı olduğunu ileri süren kozmolojik delile karşı sebepler zincirini bu ilk sebepte durdurmayı mânasız bulan, onun da kendisinin dışında bir sebebi bulunması gerektiğini ileri süren görüşlerin ortaya çıkmış olmasını felsefî anlamda olağan karşılamak gerekir. Ayrıca bazı düşünürler, evrenin yaratılmadığını maddenin ezelîliği fikriyle anlatmaya çalışırken de bu kendi kendisine yeten temel sebep delilinden istifade etmişlerdir. Hatta Aristo, evrendeki hareketi açıklamak ve Tanrı fikrini ispat etmek için "ilk muharrik" delilini kullanmıştır; ancak sükûnet kadar hareketin de tabii bir yapıya sahip olduğunu savunan Galileo sonrası bilimsel kozmolojiler için bu görüş anlamını yitirmiştir.

Aslında bu temellendirmelerin üzerinde yer aldığı zemin felsefîdir. Halbuki bu zeminde delillerin ve karşıt delillerin metodolojik karakterleri mahiyet itibariyle epistemolojik bir sınırın aşılmasına izin vermez. Buradan hareketle ulaşılacak sonuç, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu değil O'nu ifade eden delillerin geçerliliği ya da geçersizliğidir. Ayrıca insan aklının veri ve imkânlarının mutlak varlık alanı üzerine metafizik bir söylem oluşturmada ne kadar sınırlı bir başarıya sahip olduğu İslâm felsefesinde Gazzâlî'den, Batı felsefesinde Kant'tan beri bilinmektedir. Bu yüzden sadece bilginin sınırları ve ileri sürülen delillerin geçerliliği seviyesinde kalan Tanrı karşıtı eleştirilerin ateizm lehine tezler ileri sürmeye imkân vermeyeceği açıktır. Ayrıca olaylar ve olgular alanıyla kayıtlanan bilim mahiyeti gereği bu tarz bir maceraya atılamaz. Şu halde salt bilimsel alanda kalındığı sürece bu konuda agnostisizmden ileri gitmek ve sonuçta bilimsel bir ateizmden söz etmek imkânsızdır. Ateizmin bütün çeşitlerinde bilimin objektiflik ve mutlaklığı değil süjenin şahsî tutumu belirleyici olmaktadır.

Önemli bir ateizm tezi de "kötülük problemi" dolayısıyla ileri sürülenidir. Tanrı'nın varlığı kanıtlanırken Tanrı-evren ilişkisi konusunda yapılan değerlendirmelerde Tanrı'nın evrendeki düzenin kaynağı, âhenkli zorunluluğun temeli olduğu fikri üzerinde durulur. Teizme göre yaratılan her şey mutlak hikmet ve adalet sahibi olan ilâhî bir zekânın ürünüdür ve her şey olması gerektiği gibidir. Ateistin bu durumu alt üst edebileceğini düşündüğü karşıt görüşü ise şu soru ile ifade edilir: Tanrı sadece iyilik kaynağı ise dünyadaki bu kötülük nereden gelmektedir? Özellikle David Hume ile birlikte bu sorunun şöyle bir ikileme yol açtığı söylenir: Ya Tanrı mutlak bir güce sahiptir ama kötülüğü ortadan kaldırmak istememiştir, yani O kötü niyetlidir, ya da Tanrı kötülüğün farkındadır ama onu önleyememiştir; bu durumda O'nun gücü sınırlıdır. Ateistler tarafından sıkça gündeme getirilen bu görüşün evrende tesadüfe yer olmadığını, aksine âhenkli bir zorunluluğun hüküm sürdüğünü savunanlara karşı kullanıldığı da görülür.

Ateistlerin kötülük problemi dolayısıyla ileri sürdükleri çelişki iddiası konuyu belli bir seviye çerçevesinde görmekle ilgilidir. Halbuki başka bir seviyeden bakılıp zorunluluk anlayışı zıtların arkasındaki birlik ve bütünlük açısından değerlendirildiğinde bu çelişki ortadan kalkar. Nitekim kötülüklerle savaşarak uygarlık alanında ilerleyen insanın ve kötülüklere rağmen iyiye yönelip erdemlileşme tekâmülünü tamamlamaya çalışan ahlâkî kişiliğin durumu ancak böyle anlaşılabilecektir. Buna göre söz konusu çelişkinin, di-

nin hedef aldığı ahlâkî hayatın mümkün kılınması bakımından da bir gerekliliği bulunmaktadır. Nitekim dünyada kötülüklerin bulunması, büyük ahlâk ve iman kahramanları açısından nihaî bir inanç buhranına asla yol açmamış, aksine pekiştirici rol oynamıştır.

Ateizmin değerlendirmeleri, çoğunlukla Tanrı'nın varlığına dair akıl yürütmelere bağlı delillendirmelerin geçerliliğini çürütme yönünde gelişmekle birlikte, bazan insanın Tanrı'ya olan inancının onun psikososyolojik yapısının ön gördüğü bir ihtiyaç veya bir teselli olduğu belirtilerek bu inancın bizzat kendisinin bir değer taşımadığı da ileri sürülmüş, böylece psikolojizme dayalı bir şüphecilik ortaya konmak istenmiştir. Meselâ ateizmin öncülerinden Ludwig Feuerbach, dinî hayatı onu yaşayan insan açısından ele alarak teolojinin sırrını antropolojiye indirgemiştir. Buna göre adalet, hikmet ve aşk insan bilincinden kaynaklanan yüklemler olup yine insana ilişkin ideali oluştururlar. Fakat bu nitelikler yeryüzünde bir türlü gerçekleşmediği için "fantastik" denebilecek bir biçimde tanrısallığa yansıtılır. Bu ise insanın hayalî bir varlık adına kendi kendisine yabancılaşması demektir. Şu halde Tanrı'nın reddi insanın kendi kendisine sahip çıkışı olacaktır. Sonuç olarak ateizm gerçek bir hümanizmdir. Karl Marx, Feuerbach'ın görüşlerini benimseyerek insanın insan tarafından sömürülmesi sonucu insanî değerlerin ayaklar altına alındığını, bu değerlerin dinî hurafeler halinde gökyüzüne yansıtıldığını ileri sürmüş, dini halkın afyonu olarak damgalamıştır. Marx Tanrı inancını insanın kendine yabancılaşması olarak görür. Bu yabancılaşmadan kurtulmak için Tanrı'yı inkâr etmek yetmez; yapılması gereken tanrılaştırılan insanın hâkimiyetini sağlamaktır. O halde insan "praxis" içinde kendisinin sebebi olarak yine kendini tanıyacak, emeği sayesinde tabiatı insansallaştırarak özgürlüğünü elde edecektir. Her türlü aşkınlık reddedilmiştir. Tek referans alanı beşerî aklın nüfuz edebileceği tarihtir. Marksizm'in felsefeyi eylem için bir araç düzeyine indirmesi sebebiyle felsefe tarihine haksız yere girdiğini, gerçekte onun bir felsefe olmadığını savunan Étienne Gilson'a göre bu akımın ruhlardan Tanrı kavramını çıkarıp atma çabasında başarısız kalması, Tanrı fikrinin sürekliliğini ve onu yıkmaya çalışan güçlere karşı gösterdiği büyük direnci doğrulamaktadır (*Ateizmin Çıkmazı*, s. 40, 50).

Sigmund Freud'un Tanrı inancını iyi, âdil ve güçlü olan babanın himayesindeki çocukluğa nostaljik bir geri dönüş sayan yansıtma teorisi ateizmin başka bir ifadesidir. Aynı şekilde Emile Durkheim de her şeyi sosyolojinin sınırları ve metotları içinde izah ederken yeni bir yansıtma örneği sunar. Durkheim'e göre Tanrı fikri, ferdi aşan toplumun yaptırım gücünü ve işlevini gösteren sembolden başka bir şey değildir. Şu halde korku ve ümidi bize telkin eden aşkınlık Tanrı değil toplumdur.

Aslında bu tip yansıtma teorileriyle Tanrı inancına dair ileri sürülen iddiaların değeri üzerinde fazla durulmaması gerekir. Çünkü söz konusu olan, Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu üzerine konuşmak değil dindar bir kişinin veya Tanrı fikrini benimsemiş bir toplumun bu inanca veya fikre hangi yolla sahip olduğunun açıklanmasıdır. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımla ateizme sağlam bir kanıt oluşturma çabası bilimsel açıdan sonuçsuz kalacaktır. Bununla beraber asıl dikkat edilmesi gereken şey, düşünce tarihinde insanı temele alan yaklaşımların yavaş yavaş bu insanı Tanrı fikrinden arındırarak anlamaya çalışmasıdır. Bunlara göre eğer bütün değerlerin temeli ve doğrulayıcısı olarak bir Tanrı'nın varlığı kabul edilirse özgür bir insan tasavvur edilemeyecek, aksine eğer insan özgür ve kendi kendinin efendisi konumuna getirilecek olursa Tanrı fikrinin ortadan kaldırılması gerekecektir. Şu halde hümanizmin tam anlamıyla gerçekleşebilmesi için oluşturulması gereken şey ateizmdir. İşte Friedrich Wilhelm Nietzsche bu tarz bir ateizmin tam merkezinde durmaktadır. Ona göre Tanrı'nın reddedilmesi geri dönülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Bu suretle bütün klasik değerler doğruluk ve hakikat anlamlarını yitirecek, insan yeni değerler üretmek zorunda kalacak, artık özgürlüğünü bir "üst insan" idealinde ortaya koyabilecek, insanı kendi kendine unutturan din ve metafiziğin yerini bir değer yaratma dinamizmi alacaktır. Zayıflıktan ve onu konu edinen merhametten nefret eden bir ahlâk anlayışının ortaya konduğu bu felsefede üst insan, tam anlamıyla özgür olması yanında sahip olduğu kudretle başkaları için değer koyucu konumunda olan bir efendi veya bir zorba olabilir.

Nietzsche'nin ateist hümanizmine aşırı derecede abartılan bir kibir ve gurur hâkim olmuştur. Bu felsefede üst insan, güç iradesiyle bulduğu ve yarattığı her şeyi yüceltmekte ve âdeta kendi kendine hamdetmektedir. Bu anlayışın en sonunda merhameti, eşitliği, fedakârlığı ve bütün insanları bir ortak özün kazandırdığı değer bütünlüğü çerçevesinde görmeyi ortadan kaldırarak kuvvete dayalı, kötü bir aristokrasi ortaya koyması veya zorbalıkla gerçekleştiren kaba bir faşizme dönüşmesi kaçınılmazdır. Nitekim bazı düşünürler, Alman tarihinin Hitlerci macerasının bu felsefeden etkilenmiş olabileceği görüşündedir.

Étienne Gilson'a göre özü itibariyle Nietzsche'nin gerçekleştirmek istediği reform, hıristiyan alçak gönüllülük ve uysallık idealini ortadan kaldırmak ve onun yerine insana verilen bütün güçleri hürriyet içinde ve en etkili bir şekilde değiştirmektir. Şu halde gerçekten ölmüş olan şey geleneksel hıristiyan ahlâkının tanrısıdır. Yoksa Nietzsche'nin inkârı ne alenen, belki ne de zımnen dünyanın ve insanın yaratıcısını hedef alıyor (*a.g.e.*, s. 14-15).

Jean Paul Sartre'ın ateizminin Nietzsche'ninkinden çok ayrı bir noktada olduğu söylenemez. Şu kadar ki Sartre felsefesi daha tutarlı bir hümanizm sergileme çabası taşımakta, konunun ontoloji ve ahlâk boyutları daha sistematik bir belirginlik arzetmektedir. Sartre için de önemli olan, bağımsız ferdin tam anlamıyla kendini gerçekleştirebilmesi ve mutlak özgürlüğe ulaşabilmesidir. Buna göre insan var oluşu, tanrısal bir zihinde daha önceden tasavvur edilmişlik anlamında herhangi bir genel özün tezahürü olmamalıdır; tam aksine o kendi kendini gerçekleştirmeli, inşa etmeli, özü itibariyle yine kendi kendini meydana getirebilmelidir. Bir başka deyişle bu felsefede öz var oluştan sonra gelmeli, insan özgür projeleri çerçevesinde kendini nasıl yapıyor ise öyle olmalıdır. Bunun için de Tanrı olmamalıdır. Şu halde Sartre için ateizm bir sonuç değil postulattır.

Sartre, inkârını âdeta bir iman kararlılığı içinde felsefesine temel yapmıştır. Varlığın genel yapısı açısından bakıldığında onun temelinde mutlak varlık olan Tanrı'yı görmemek, hem varlığı sebepsiz ve saçma ilân etmek hem de mutlak sayılabilecek değerlerin bulunmadığını söylemek demektir. Bu da insanı temelsiz bir özgürlüğün içine terkeder. Yaratılmamış olan, hiçbir sebebe dayandırılamayan, gereksiz olan bir varlık alanıyla karşılaşma insanda Sartre'ın "bunaltı" adını verdiği bir irkilme ve tiksinme vücuda getirir. Tanrı'nın olmadığı kanaati sade-

ce büyük bir temelsizlik yaratmamakta, fakat insan davranışlarında bir başı boşluk da oluşturmaktadır. Değerin kendisine bağlı olarak ele alındığı özgürlük haklı kılınmış olmaktan uzaktır. Bu ise Sartre felsefesini bir "sıkıntı felsefesi" haline getirecektir. Sartre'ın Tanrı'sız insanı, tam bir boşluk ve terkedilmişlik içerisinde mutlak bir özgürlükle zincirlendiğini görecektir; buna göre de gerek yaşamakta olduğu dünyaya, gerekse kendine ait her şeyin sorumluluğunun sadece kendi omuzlarında olduğunu hissedecek; suç, günah, pişmanlık, tövbe, af ve rızânın söz konusu olamayacağı Tanrı'sız bir özgürlük içinde mutlak yalnızlık ve huzursuzluğa duçar olacaktır.

Sonuç olarak ateistlerin yaptığı şey, genellikle Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamak değil Tanrı'nın varlığı hakkında ileri sürülen delillerin yetersiz olduğunu göstermeye çalışmaktır. Halbuki genellikle insanların Tanrı'ya inanmaları her türlü ispattan önce gelir. İnanç ispatın sonucu değil sebebidir (*a.g.e.*, s. 56). Üstelik bugün de pek çok inançlı fizikçi, biyolog vb. bilim adamının bulunması, en azından ilmî zihniyetin Tanrı fikriyle pekâlâ uyuşabildiğini göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1943; a.mlf., *L'existentialisme [S1] est un humanisme*, Paris 1970; Friedrich W. Nietzsche, *Le gai savoir*, Paris 1950; a.mlf., *Ainsi parlait Zarathoustra* (trc. Marthe Robert), Paris 1958; R. Verneaux, *Histoire de la philosophie contemporaine*, Paris 1960; I. Lepp, *Psychanalyse de l'athéisme moderne*, Paris 1966; P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philisophique*, Paris 1969; H. Arvon, *L'athéisme*, Paris 1979; Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 162-183; Kenan Gürsoy, *Jean Paul Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, Ankara 1987; Etienne Gilson, *Ateizmin Çıkmazı* (trc. Veysel Uysal), İstanbul 1992; "Athéisme", *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris 1990, I, 178-181.


KENAN GÜRSOY

İLHAM
(الإلهام)

Feyiz yoluyla insanın kalbine ulaştırılan bilgi.

Sözlükte "içmek, birden yutmak" anlamındaki **lehm (lehem)** kökünden türemiş olan **ilhâm** kelimesi "yutturmak" demektir. Terim olarak "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması" diye tanımlanabilir. Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) âniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder. Yaygın olmamakla birlikte ilham yerine **havâtır, hevâcis** ve **firâset** tabirleri de kullanılmış, ayrıca bunlara az çok farklı mânalar yüklenmiştir. **Hads, keşif, tecellî, vârid** ilhama yakın anlamlar verilen diğer bazı terimlerdir. Sadece bir âyette geçen ilham kavramıyla Allah'ın insan benliğine hem mânevî zaaflarını hem de güçlerini yerleştirdiği belirtilir (eş-Şems 91/8). Müfessirler, Hz. Mûsâ'nın annesine yapılan vahyin doğrudan Allah tarafından kalbine ulaştırılan ilham anlamına geldiğini genellikle kabul ederler. İlham kavramı hadislerde de yer alır. Hz. Peygamber Husayn adındaki sahâbîye öğrettiği duada, "Allahım! Bana gerçeği bulma yeteneğini ilham et" ifadesi mevcuttur (Tirmizî, "Da'avât", 69). Yine Resûl-i Ekrem, Allah'ın kendisine ilham ettiği övgülerle O'na hamdettiğini açıklamış (Buhârî, "Tevḥîd", 36; Müslim, "Îmân", 326, 327), "Sizden önceki ümmetler içinde ilham verilen kimseler vardı. Eğer ümmetimin arasında böylesi bulunuyorsa o Ömer'dir" demiştir (Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 6, "Enbiyâʾ", 54; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 23).

İlk defa Şîa'nın aşırı gruplarına mensup Mugîre b. Saîd el-İclî'nin "ism-i a'zam" sayesinde ilâhî bilgilerin kalbe akacağını iddia etmesinden sonra Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen çeşitli rivayetlerin de etkisiyle ilham, bazı Şiî fırkaların kendi imamlarına gelen kesin bilginin kaynağı olarak görülmüştür (Hayyât, s. 110-111; Eş'arî, s. 50-51). Bundan yaklaşık bir asır sonra Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebû Saîd el-Harrâz gibi sûfîler ilhamı duyu, haber ve aklın ötesinde bilginin asıl kaynağı olarak kabul etmişlerdir (Hâris el-Muhâsibî, s. 78; Serrâc, s. 170-171). İlk devir sûfîleri, Kur'an ve Sünnet'e başvurarak değerlendirmeye tâbi tutmayı gerekli gördükleri ilhamı sadece itikadî konularda dikkate alırken daha sonra yetişen sûfîlerce ilham, bütün dinî konularda kullanılan müstakil bir bilgi kaynağı haline getirilmiştir. Diğer taraftan Mu'tezile kelâmcıları içinde "ashâbü'l-ilhâm" (ashâbü'l-maârif) adı verilen bir grup, aklî bilginin tefekkür sonunda ilâhî ilham yoluyla meydana geldiğini savunmuştur (Kādî Abdülcebbâr, *el-Muġnî*, XII, 96). Nitekim Câhiz'in *Kitâbü'l-İlhâm* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir (Hayyât, s. 123). Ehl-i sünnet ilm-i kelâmının teşekkül etmeye başlamasından itibaren kelâm literatüründe ilhamın mevcudiyeti ve ifade ettiği bilginin değeri konusuna yer verilmiştir. Bilindiği kadarıyla ilhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünnî kelâmcı Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî, insana ait bilginin eksikliğini öne sürerek doğrudan doğruya Allah'tan gelen ilhamî bilgiye başvurmak gerektiğini iddia eden çeşitli grupların bulunduğuna dikkat çekmiş ve görüşlerini eleştirmiştir (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 6). İbn Fûrek'in ilhamın kesin bilgi kaynağı olamayacağını ve dinî bir delil teşkil etmeyeceğini kabul etmesine karşılık (*Şerḥu'l-ʿÂlim ve'l-müteʿallim*, vr. 10b, 61a) Abdülkāhir el-Bağdâdî, bazı insanlarda nazarî bilginin ilham yoluyla ortaya çıkabileceğini savunmuştur (*Uṣûlü'd-dîn*, s. 14). Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin ilhamî bilgiye büyük önem vermesinden sonra her ne kadar Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve Necmeddin en-Nesefî gibi Mâtürîdî kelâmcıları onun kesin bilgi kaynağı oluşturamayacağına dikkat çekmişlerse de Fahreddin er-Râzî, İbn Haldûn, İbnü's-Salâh, Şevkânî, Zebîdî, Şehâbeddin el-Âlûsî gibi âlimler, takvâ sahibi bazı kimselere gelen ilhamın geçerli bir bilgi kaynağı olabileceği görüşüne meyletmişlerdir (Şevkânî, s. 415-416).

Şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkin etmesine karşılık Allah'ın veya meleklerin hakka ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği vardır. Bu hususta en katı tavrı ortaya koyan Mu'tezile âlimleri bile düşünme eylemine geçmesini sağlamak amacıyla Allah'ın insana bazı fikirleri ilham ettiğini, ayrıca O'nun başarıya ulaşmaları için müminlerin kalbine cesaret, yenik düşmeleri için kâfirlerin kalplerine de korku bıraktığını kabul ederler (Eş'arî, s. 264). Âlimlerin önem verdiği husus, velîlere veya müttaki kullara verilen özel anlamdaki ilhamın varlığı ile bunun kesin bilgi kaynağı olup olamayacağıdır. İbn Sînâ, temiz nefislerin faal akılla ilişki kurabileceğini ve bunun vuku bulması halinde başkalarına gelmeyen bilgilerin bu nefislere feyiz yoluyla akacağını belirterek bunun velîlere gelen ilham olduğunu söyler (Şehristânî, II, 201, 230).

Sûfîlerin yanı sıra Gazzâlî, İbn Haldûn ve Zebîdî gibi âlimler kalbin biri duyular âlemini, diğeri gayb ve melekût âlemini algılamaya müsait iki yönü bulunduğunu kabul ederler. Beş duyu ile dış dünyayı idrak eden insan iç duyusuyla da gayba ve melekût âlemine muttali olur. Kalbin melekût âlemiyle irtibat kurup doğrudan